TEXTOS AUGURALES EN LAS TAPAS DE BOVEDA CLASICAS DE YUCATAN

José Miguel García Campillo
Universidad de Alcalá

Es bien conocida la gran importancia que tuvo la actividad de pronosticar en el seno de la cultura maya de las Tierras Bajas del Norte durante la época del Postclásico Tardío y el inicio del período Colonial. De ello dan testimonio los numerosos datos referidos a las diversas modalidades de pronósticos que se encuentran en la documentación escrita de antes y después del Contacto, tanto en forma de textos alfabéticos en lengua yucateca como en los textos jeroglíficos de los cuatro códices conocidos [1].

Es evidente, además, que las diferentes clases de profecías y augurios presentes en la documentación colonial tienen claros antecedentes en los asuntos registrados en los códices postclásicos, los cuales —ocioso es decirlo— estaban todavía en uso en el momento del Contacto. En ambos tipos de fuentes encontramos profecías de katún, pronósticos para los años de 365 días según el sistema de Año Portador, pronósticos para los años de 360 días, y augurios para los días del Tzolkín. A este grupo de asertos comunes hay que añadir los asociados a las posiciones del planeta Venus —en el Códice de Dresde, no presentes en los escritos alfabéticos— y las profecías que Roys (1967: Appendix D) denominó como referidas al «retorno de Kukulcán», las cuales no se asocian a fecha o período

[1] La cuestión del idioma o idiomas concretos empleados en la redacción de los códices jeroglíficos conservados continúa abierta. Aunque la visión tradicional ha hecho proceder a los tres códices principales —Dresde, París y Madrid— de la zona de actual habla yucateca y, de paso, los ha caracterizado como documentos pertenecientes al ámbito cultural y lingüístico yucateco, existen suficientes indicios —procedentes del puro análisis epigráfico y lingüístico de sus textos— que hacen suponer que extensas partes de los Códices de Dresde y Madrid emplean elementos lingüísticos cholanos (cf. Wald 1994; Lacadena 1996), al lado de otras características yucatecanas. Naturalmente, la indefinición idiomática no invalida la tesis, muy probable, de un origen norteño para los tres códices mencionados y una esfera cultural yucatecana, así como tampoco afecta al establecimiento de vínculos formales entre sus contenidos de tipo profético y los asuntos similares recogidos en los escritos alfabéticos coloniales de Yucatán.

concreto alguno y cuya presencia no ha sido detectada —por el momento— en los textos jeroglíficos.

Sorprende, sin embargo, que un tema tan profuso y bien documentado en torno a la época del Contacto carezca por completo de antecedentes en los extensos registros jeroglíficos del período Clásico. Efectivamente, salvo alguna excepción todavía dudosa y aislada[2], ninguna inscripción clásica ha sido interpretada como referida a asuntos de pronosticación en alguna de sus modalidades. El hecho no ha llamado excesivamente la atención entre los especialistas, quizá porque se asumió desde hace ya tiempo que la clase de soporte determinaba en cierta medida los asuntos tratados; así —en líneas generales— las inscripciones monumentales (clásicas) presentan contenidos políticos e históricos, mientras que los libros jeroglíficos (postclásicos) son manuales de adivinación.

Sin embargo, mientras que puede asegurarse que los códices que han sobrevivido constituyen ciertamente tratados sobre las diferentes formas de pronosticación, restan aún numerosos textos monumentales clásicos cuyos contenidos no han podido ser interpretados todavía con mínimas garantías y, por tanto, no es descartable que podamos encontrar en ellos referencias claras a los augurios y profecías típicos de épocas posteriores. Hay que tener en cuenta que esta temática resulta en sí misma sumamente oscura y compleja en sus referentes lingüísticos, y no es fácil, por lo tanto, determinar con la deseable exactitud, no ya el significado apropiado de un aserto o vaticinio, sino que incluso puede ser a veces imposible advertir la naturaleza de un texto de esta clase.

EXPRESIONES GLIFICAS DE AUGURIO EN LOS CODICES Y EN LAS TAPAS DE BOVEDA CLASICAS

Al margen de las dificultades de exégesis —las cuales se hacen evidentes incluso en las enrevesadas y cambiantes traducciones a las lenguas europeas de las profecías y vaticinios contenidos en los escritos alfabéticos coloniales— la investigación epigráfica ha podido aislar una serie de expresiones glíficas, empleadas profusamente en los textos de los códices postclásicos, las cuales hacen referencia a los diversos augurios y consecuencias motivados por acciones y personajes sobrenaturales y asociados a fechas calendáricas.

Algunas de estas expresiones son fonéticamente transparentes y proporcionan traducciones adecuadas: **yu-tsi-li**, *yutsil*, «bueno» (Stuart 1987: 16) (Fig. 1a); **ma-tsi-li**, *ma <u>tsil*, «no bueno» (Fig. 1b); **OX-WIL**, *ox wi'il*, «abundante ali-

[2] Love (1994: 36-38) recoge la posibilidad de que la secuencia de años de 360 días registrada en la Estela J de Copán se asocie a una serie de augurios. Por el momento, los glifos no calendáricos que acompañan tal secuencia no han sido convenientemente interpretados, por lo que no puede asegurarse que estemos ante un texto de contenido profético o augural.

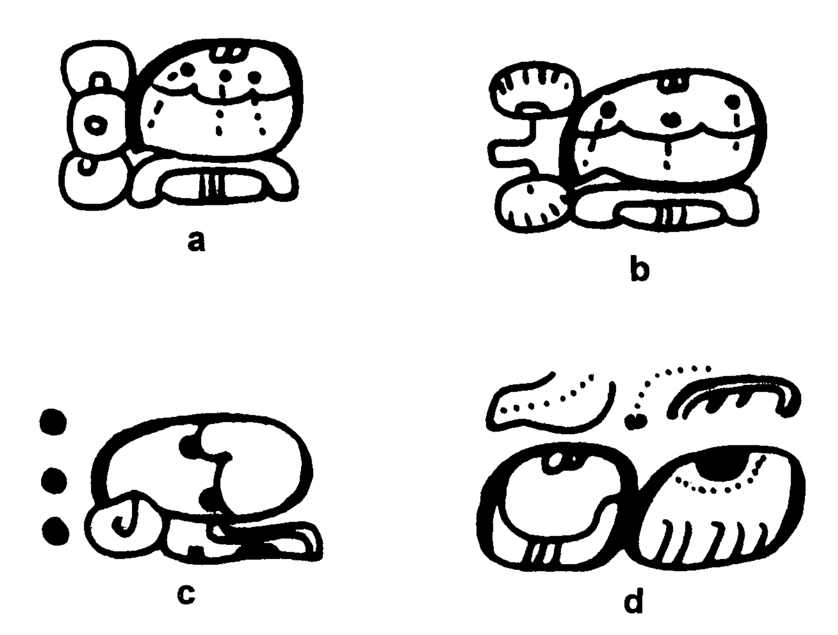


FIG. 1.—Expresiones glíficas de augurio en los códices postclásicos: a) *yutsil* (Dresde, pg. 14); b) *ma <u>tsil* (Dresde, pg. 7); c) *ox wi'il* (Dresde, pg. 12); d) *k'aa wah ha'* (Dresde, pg. 27); (dibujos del autor según Villacorta y Villacorta 1977).

mento» (Lacadena 1994) [3] (Fig. 1c); **k'a-WAH-HA**, *k'aa wah ha'*, «de sobra comida (y) agua» (Fig. 1d) [4].

---

[3] La traducción de esta expresión se presta a diversas opciones, tal y como indica Lacadena (1994: 63-64), debido a la polisemia del vocablo *ox*; así, *ox wi'il*, «abundante alimento», o bien «alimento de (árbol) ramón», siendo esta última frase la que sirve en el idioma yucateco colonial para aludir a tiempos de penuria, en los que no se encuentra otro sustento que los frutos de dicho árbol. Si bien hay que tomar en consideración ambas alternativas, nosotros optaremos en el desarrollo de nuestro trabajo por la primera traducción, que es la que nos resulta más coherente para nuestra argumentación.

[4] El establecimiento del valor del suprafijo presente en esta combinación glífica (signo T-128 en el catálogo de Thompson) ha ocasionado mucha controversia en los últimos años (cf. MacLeod 1991a, 1991b, 1995). Actualmente, la mayoría de los epigrafistas consideran un valor silábico **k'a** o logográfico **K'AH** como el más probable para T-128 y para algunos otros signos que se encuentran en (¿libre?) sustitución con él. Hay, sin embargo, varios especialistas que desconfían de esta atribución y contemplan la posibilidad de un valor logográfico aún desconocido para T-128 (S. Houston, comunicación personal, 1996). Nosotros sí creemos que el signo en cuestión representa una sílaba de tipo CV, con valor **k'a** debido a su presencia como complemento fonético inicial en logogramas como **K'AWIL** (MacLeod 1995), y también como complemento fonético final en **K'AK'** o **K'UK'** (cf. para este último caso, Toniná, M-111, bloque T, donde puede leerse **K'INICH-K'UK'-k'a**, *k'inich k'uk'*). En nuestra opinión, el valor de la vocal implicada viene avalado precisamente por la lectura y traducción de la expresión de augurio que estamos comentando.

Precisamente, la identificación de las dos últimas expresiones en diversos soportes escriturarios monumentales pertenecientes al período Clásico Tardío y Terminal de Yucatán, es la que nos permite fundamentar y evaluar la presencia de contenidos adivinatorios y proféticos en fuentes escritas de épocas anteriores al Postclásico.

La mayor parte de los textos clásicos que presentan expresiones de augurio fueron pintados sobre un tipo de soporte concreto, las llamadas «tapas de bóveda». Estos elementos arquitectónicos, como su nombre indica, constituyen las piezas que permiten cerrar las falsas bóvedas de las habitaciones de los edificios mayas clásicos de tipo «palacio». Son piezas monolíticas, cuya superficie vista —que mira hacia el suelo desde lo alto de la bóveda— es tratada con una capa de estuco y decorada con inscripciones y/o iconografía pintadas; se conocen también algunos escasos ejemplos de tapas de bóveda con decoración esculpida, los cuales nunca incluyen inscripciones.

El número total de tapas de bóveda decoradas de las que tenemos noticia no rebasa —hasta donde nosotros sabemos— las 130, aunque es indudable que debió haber una cantidad muchísimo mayor [5].

La distribución de las tapas de bóveda decoradas se restringe a los palacios de la región Puuc-Chenes, existiendo algunos pocos ejemplos en la región de Río Bec (Chicanná), así como también una nutrida colección en la ciudad de Chichén Itzá. Aunque se conocen muy pocos ejemplos datables epigráficamente [6], el estilo arquitectónico de los edificios en donde se han hallado, unido a las mencionadas referencias calendáricas, permiten suponer que la moda de la decoración de tapas de bóveda floreció entre los siglos VIII-X d.C., es decir, durante el Clásico Tardío y el Terminal.

Las características de esta clase de soporte escriturario hacen que en la mayoría de las ocasiones sus textos e iconografía sean extremadamente difíciles de registrar e interpretar debido al extremo deterioro con el que han llegado hasta nosotros. No obstante, es fácil advertir que el estilo de composición y la temática

---

[5] La única catalogación existente de tapas de bóveda decoradas es la de Mayer (1983), quien ya entonces presentaba datos de 103 ejemplos. El número no parece haberse incrementado sustancialmente en los últimos años.

[6] Las únicas fechas fiables se encuentran en los siguientes ejemplos: Tapa de Bóveda 1 de Chuncanob: [12 Muluc] 11 Yaxkin, 16 Tun 3 Ahau (=10.1.15.12.9, 19-MAY-865 d.C.) (Riese 1993); Tapa de Bóveda 1 de Uxmal: 5 Imix 17 Kankin, 18 Tun 12 Ahau (=10.3.17.12.1, 4-OCT-906 d.C.) (Thompson 1973); Tapa de Bóveda 2 de Uxmal: 4 Eb 5 Ceh (=10.3.18.9.12, 11-AGO-907 d.C.) (Thompson 1973); Tapa de Bóveda sin procedencia conocida, Colección del University Museum, Philadelphia: 9 Muluc 11 Uo, 9/10 Tun 2 Ahau (=9.15.9.12.9, 7-MAR-741 d.C.) (Grube 1994: Appendix A). Pueden sugerirse dataciones tentativas para los siguientes monumentos con notaciones de Rueda Calendárica: Tapa de Bóveda 1 de Chichén Itzá: 6 Cimi 9 Xul (quizá 10.7.5.2.6, 31-MAR-973 d.C.) (García Campillo 1995: 57-58); Tapa de Bóveda 2 de Chichén Itzá: 10 ?? 12 ??, 1 Ahau (quizá 10.2.0.0.0-10.3.0.0.0, 869-889 d.C.) (García Campillo 1995: 56-57).

iconográfica de casi todas las tapas de bóveda son sumamente homogéneos, con algunas variaciones muy poco significativas.

Su formato típico consiste en un registro iconográfico central que ocupa un espacio cuadrangular vertical (Fig. 2b). Si aparecen textos glíficos, se suelen disponer en dos franjas horizontales, delimitando por arriba y por abajo a la escena (Fig. 2a), si bien hay varios casos en los que el texto recorre todo el perímetro de la composición (Fig. 2c). Hay también algunos ejemplos que presentan textos en el interior del registro (Fig. 2d).

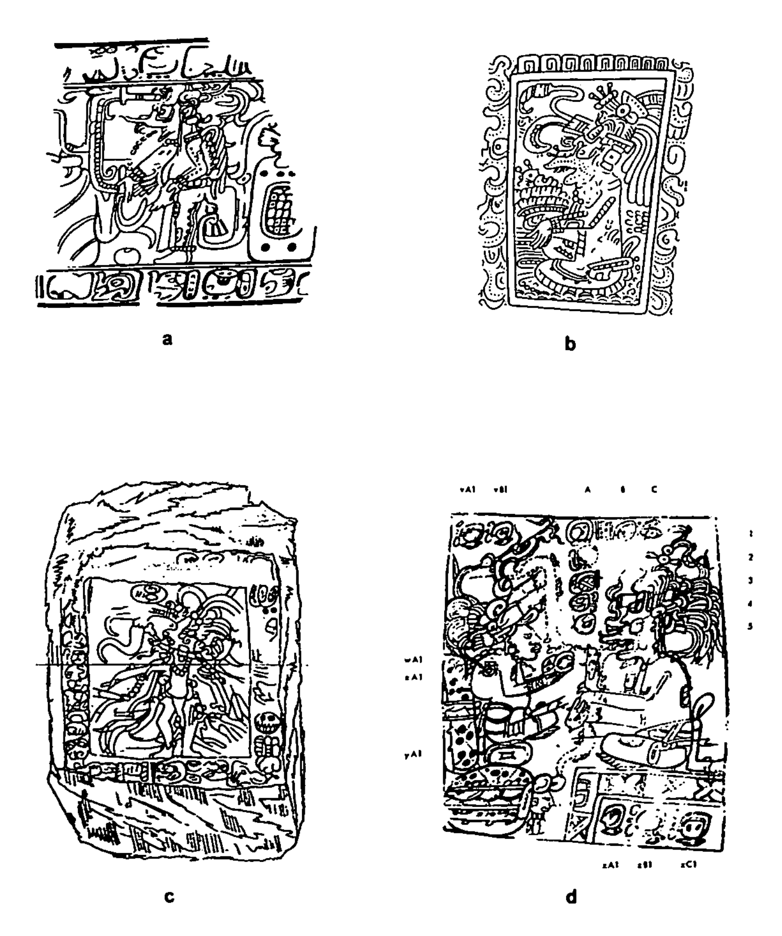


FIG. 2.—Diferentes formatos de tapas de bóveda: a) Xnucbec, Tapa de Bóveda 1 (tomado de Mayer 1983: fig. 50); b) Dzibilnocac, Tapa de Bóveda 2 (tomado de Mayer 1983: fig. 17); c) Kiwic, Tapa de Bóveda 1 (tomado de Mayer 1983: fig. 23); d) Colección del University Museum, Philadelphia, Tapa de Bóveda sin procedencia conocida (tomado de Mayer 1983: fig. 58).

En lo que respecta a la temática iconográfica, ésta resulta prácticamente invariable. En todos aquellos casos en los que el estado de conservación nos permite discernir con cierta claridad las escenas, el motivo de la representación es el Dios K de Schellhas, denominado *k'awil* en los textos clásicos y postclásicos (Stuart 1987: 15). Aparece en diversas actitudes: sentado, bailando o acompañado por un enano o jorobado (Fig. 2). Las únicas excepciones tienen lugar en la Tapa de Bóveda 2 de Chicanná, donde el personaje representado parece tratarse del Dios E de Schellhas, conocido como «dios del maíz» y denominado *nal* en los textos glíficos; igualmente, en la Tapa de Bóveda 1 de Chichén Itzá se representó un personaje que podría tener algunas de las características del dios *K'awil*, pero que introduce otros atributos (*vid. infra*, y Figura 7a).

En cuanto a los textos, la diversidad es mayor, pero un rápido examen no deja lugar a dudas de que nos encontramos —en la mayoría de los ejemplos aprovechables— con asuntos augurales, del mismo tipo de los que aparecen en los almanaques adivinatorios de los códices postclásicos (Fig. 3).

La identificación individual de las expresiones de augurio comunes en los textos postclásicos no ofrece problemas en los registros de las tapas de bóveda. Las expresiones más usuales son las referidas al sustento: *k'aa wah k'aa ha'*, «de sobra comida, de sobra agua» (Fig. 4a) y *ox wi'il*, «abundante alimento» (Fig. 4b).

Abunda también un conjunto glífico cuya lectura e interpretación son aún conflictivas en el contexto de los asuntos de pronosticación pero que tiene una gran relevancia en este ámbito, debido a sus frecuentísimas apariciones: presenta un signo principal «cara de Ahau», subfijado siempre por un elemento (T-24) cuya lectura es **li**; tal conjunto puede ir precedido por un pronombre ergativo/posesivo de 3.ª persona *u* (Fig. 4c) o bien por el mismo T-24 (Fig. 4d-e), aunque se desconoce si en este último caso su valor continúa siendo fonético **li**. Lo cierto es que en otros contextos, en las inscripciones clásicas, la combinación «cara de Ahau» con las sílabas **li**, **ki** o **na** proporciona lecturas bastante fiables: *nich<i>l*, *nik*, *nich<a>n*, términos todos que designan el nombre genérico «flor» en varios idiomas de Tierras Bajas, así como también el concepto «hijo/a de varón» en los actuales idiomas tzeltalanos (Grube s.f.). El sustantivo *nik-te* (yuc. «flor») es profusamente utilizado en textos proféticos de la Colonia[7], si bien su significado último es incierto ya que goza de amplias connotaciones metafóricas («vicio carnal, deshonestidad, lujuria»). La raíz *nik-* interviene, además, en otros vocablos yucatecos: «montón; detenerse, pararse, agotarse; animar con gritos; dormitar» (cf. Barrera Vásquez 1980: 569-570). En suma, tanto la lectura como el significado que este conjunto glífico pueda tener en la clase de textos que estamos discutiendo, son todavía imprecisos.

---

[7] Cf. Chilam Balam de Chumayel (Roys 1967: 104-105, y en diversas profecías de katún en el capítulo XXII).

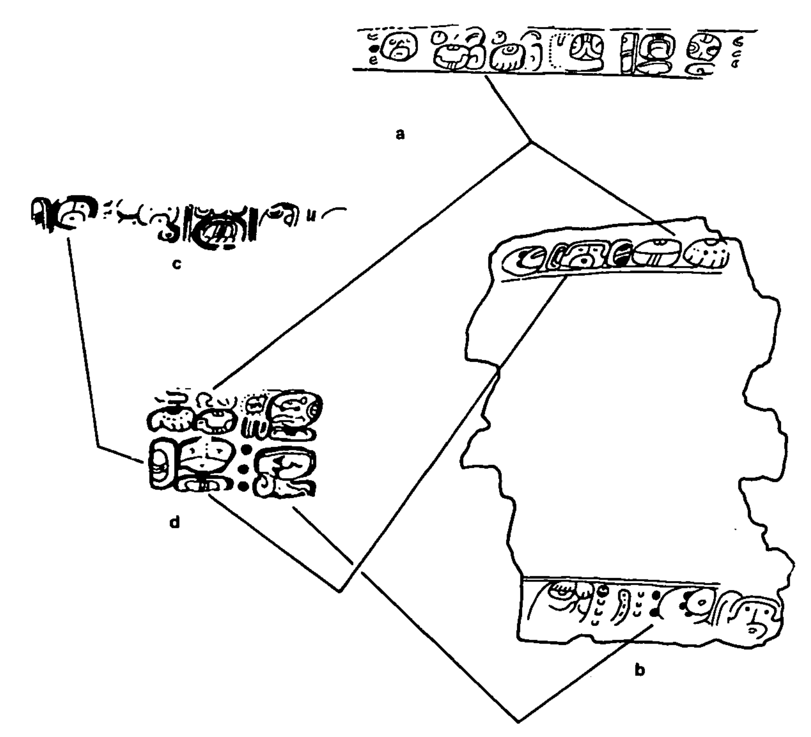


FIG. 3.—Textos de augurio en las tapas de bóveda comparados con una cláusula similar del Códice de Dresde: a) Sacnicté, Tapa de Bóveda 2, registro glífico inferior (dibujo no publicado de N. Grube, cortesía de K. Mayer); b) Dzibilnocac, Tapa de Bóveda 3, registros glíficos (dibujo del autor según fotografía en Carrasco 1987: fig. 1); c) Hobomó, Tapa de Bóveda 1, registro glífico inferior (dibujo del autor según fotografía en Mayer 1987: fig. 1); d) Códice de Dresde, pg. 5c (detalle) (tomado de Villacorta y Villacorta 1977).

LOS TEXTOS AUGURALES SOBRE TAPAS DE BOVEDA CLASICAS: ESTRUCTURA SINTACTICA, ESTILO Y ASOCIACIONES CALENDARICAS

Es a partir de aquí donde tropezamos con las mayores dificultades, ya que aunque hemos podido aislar unidades glíficas discretas y coherentes, la tarea de coordinar dichas unidades a nivel de texto dentro del reducido conjunto de ejemplos aprovechables en las tapas de bóveda no ofrece resultados claros en su sintaxis ni en su interpretación.

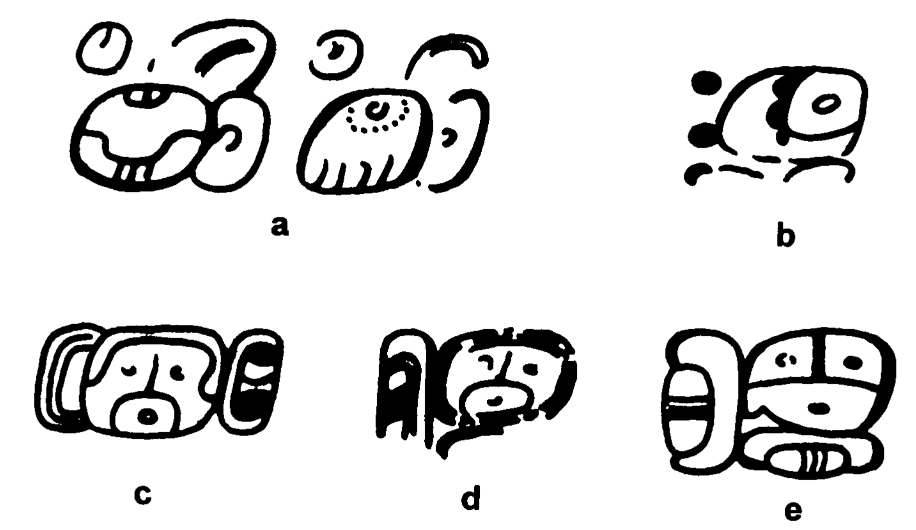


FIG. 4.—Expresiones glíficas de augurio en los textos de tapas de bóveda y en códices: a) *k'aa wah k'aa ha'* (Sacnicté, Tapa de Bóveda 2, registro glífico inferior, bloques 3° y 4°; dibujo del autor según dibujo no publicado de N. Grube); b) *ox wi'il* (Dzibilnocac, Tapa de Bóveda 3, registro glífico inferior, 4.° bloque; dibujo del autor según fotografía en Carrasco 1987: fig. 1); c) Combinación «Cara de Ahau» (Dzibilnocac, Tapa de Bóveda 3, registro glífico superior, 2.° bloque; dibujo del autor según fotografía en Carrasco 1987: fig. 1); d) Combinación «Cara de Ahau» (Hobomó, Tapa de Bóveda 1, registro glífico inferior, primer bloque; dibujo del autor según fotografía en Mayer 1987: fig. 1); e) Combinación «Cara de Ahau» (Códice de Dresde, pg. 8; dibujo del autor según Villacorta y Villacorta 1977).

No parece existir una fórmula estándar —como en los textos sobre cerámica— que nos permita establecer elementos comunes y variaciones. En la mayoría de los casos resulta imposible determinar dónde comienza una unidad de significado, e incluso en muchas ocasiones ignoramos si los dos registros glíficos —superior e inferior— se relacionan de algún modo.

Hay algún ejemplo que permite establecer con cierta claridad la estructura de sus unidades semánticas. En la Tapa de Bóveda 1 de Uxmal (Fig. 5) el texto puede apreciarse en su totalidad, y la transcripción más probable es la siguiente: *5 imix 17 uniw ...hal u win k'awil 18 tun 12 ahaw ...hal k'aa wah k'aa ha'*, «5 Imix 17 Kankin: [acción verbal] la imagen de *K'awil*, <en el> 18° año <del katún> 12 Ahau; [acción verbal] de sobra agua, de sobra comida» [8]. Como puede verse, los

[8] Se ha sugerido recientemente (Stuart 1996: 253) que el signo que precede aquí a la construcción *k'awil* —el denominado glifo de «espejo»— podría relacionarse con ciertas combinaciones fonéticas cuya lectura es *winba*, yuc. «efigie, imagen, figura». Aunque esta identidad debe considerarse todavía como provisional, el contexto temático en este caso es suficientemente adecuado como para transcribir el signo de «espejo» como *win*, una forma abreviada o modificada de la lectura aludida. Véase también Boot (1997) para un análisis más específico en torno a esta problemática.

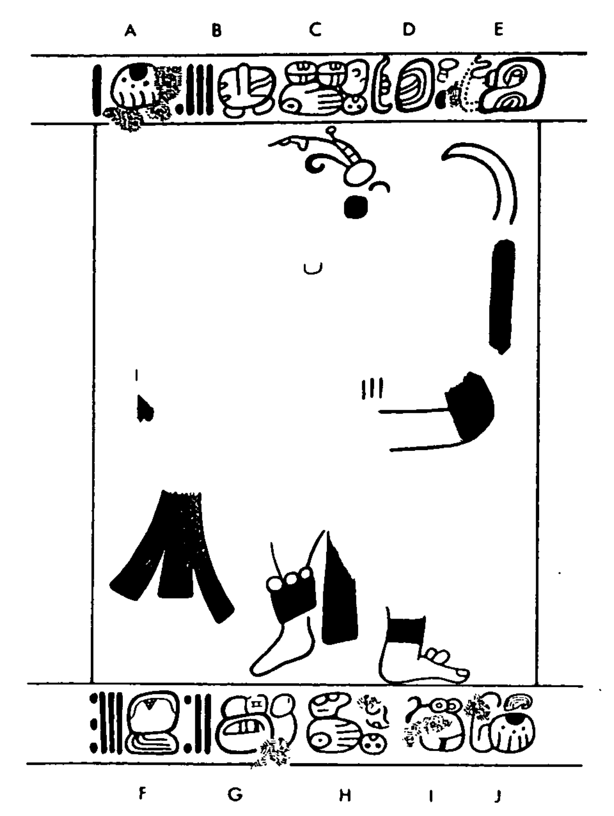


FIG. 5.—Uxmal, Tapa de Bóveda 1 (tomado de Graham y von Euw 1992).

problemas de lectura y traducción son importantes, y únicamente cabe conjeturar que una determinada acción verbal realizada por o para la «imagen» del dios *K'awil* trae aparejada la misma acción con el resultado de «comida y agua de sobra» (*k'aa wah k'aa ha'*).

No obstante, en la mayoría de los casos la información se presenta sin proposiciones verbales, como en la Tapa de Bóveda del Museo de Philadelphia (Fig. 2d). Aquí, el texto principal parece tener un orden de lectura A1-A5, B1, C1; nótese, además, que en la columna A1-A5, los signos están escritos al revés; la transliteración y transcripción que proponemos son las siguientes: **9-MULUK / K'IN-ni / 11-K'AT-IK' / k'a-wa / ha / 9-TUN / 2-AHAW**; *9 muluk k'in 11 ik'at k'aa wah 9 tun 2 ahaw*. En este caso puede intentarse una traducción bastante coherente: «9 Muluc, (tal es el) día (que cae en) 11 Uo: comida de sobra; (en el) 9° año (del katún) 2 Ahau». De nuevo nos encontramos con que la información ca-

lendárica se registra de forma discontinua (si es que el orden de lectura propuesto es correcto). La importancia de este ejemplo radica en que nos muestra cómo basta con asociar un pronóstico o augurio a una fecha concreta, que suele ser de rueda calendárica, sin que se precise un argumento verbal.

Otros dos casos en los que se puede apreciar con claridad el esquema FECHA + PRONOSTICO se transcriben a continuación. En la Tapa de Bóveda 2 de Sacnicté (Fig. 3a), los tres primeros bloques del registro inferior pueden transcribirse como: *1 ahaw k'aa wah k'aa ha'*, «1 Ahau: de sobra comida, de sobra agua»; el resto del texto nos resulta incomprensible. De igual manera, los tres primeros bloques del registro superior de la Tapa de Bóveda 2 de Uxmal (Fig. 6): *4 eb 5 chak..m k'aa ha'*; «4 Eb 5 Ceh: de sobra agua».

Sin embargo, son muchos los casos en los que en el texto no aparecen referencias calendáricas ni tampoco —aparentemente— expresiones verbales. Esto nos sitúa ante la alternativa de considerar dichos ejemplos como proposiciones de carácter única y enteramente profético, donde el argumento verbal e incluso el período o momento calendárico para el que se asocia el pronóstico son conocidos y están implícitos. En la Tapa de Bóveda 3 de Dzibilnocac (Fig. 3b), puede ensayarse una transcripción de su registro superior: *[ox] wi'il u nikil/nichil wah ha'*. Las traducciones dependen de la puntuación que creamos más conveniente; he aquí dos alternativas: «abundante alimento; la flor de la comida, <la flor del> agua»; o bien «abundante alimento es su flor; comida (y) agua». En el registro inferior de esta misma bóveda no puede descartarse que el texto se iniciara con una referencia calendárica o una expresión verbal; por desgracia, el segundo y tercer bloques son de difícil interpretación, aunque los dos últimos bloques parecen constituir una reiteración de la información del registro superior: *ox wi'il u nik<il>/nich<il>*, «abundante alimento es su flor»; esta última información avalaría la segunda alternativa de traducción del texto superior.

El ejemplo muestra las dificultades de exégesis de esta clase de literatura, al margen de la significación —muy probablemente metafórica o secundaria— del término *nikil / nichil*, «flor». Como anunciábamos más arriba, tales dificultades no están ausentes en la interpretación de los escritos alfabéticos coloniales. En el Chilam Balam de Chumayel, uno de los signos que conforman la profecía del Katún 7 Ahau, el cual presenta cierta semejanza formal con el ejemplo epigráfico que acabamos de comentar, es traducido y puntuado por Roys (1967: 55, 151) de la siguiente manera:

Nicte wah, nicte haa yaal <katun>

«The Plumeria is its bread, the Plumeria is its water, the burden <of the katun>».

Por el contrario, Médiz Bolio (en de la Garza 1980: 275), con una puntuación radicalmente distinta, traduce el mismo pasaje así:

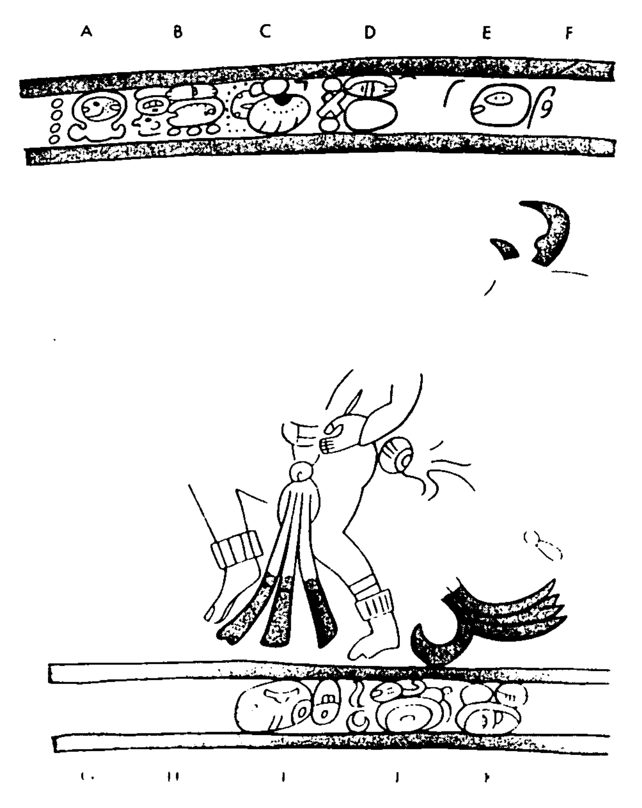


FIG. 6.—Uxmal, Tapa de Bóveda 2 (tomado de Graham y von Euw 1992).

«...que cortan] la flor del pan y la flor del agua. Le duele [que empiece...».

De lo que no cabe duda es de que la temática general y el discurso de la mayoría de las inscripciones sobre las tapas de bóveda clásicas las aproximan más a la literatura de tipo profético y augural de los escritos alfabéticos coloniales y de los códices postclásicos que a ningún otro tipo de texto del período Clásico.

Esto se aprecia especialmente en la utilización del frecuentísimo recurso poético de los «versos paralelos». Edmonson y Bricker (1985: 59) denominan dicha característica «couplet parallelism» y la definen así:

«The principle of this form is entirely semantic. Any two sequential lines should repeat the same idea in synonyms or antonyms. The more tightly they do so, the more formal the style. Sometimes the parallelism is syntactical, and occa-

sionally therefore the same suffixes may terminate the lines, resulting in actual sound correspondence or identity, but that does not appear to be required or even necessarily desirable. It is the matching of meanings that matters».

La utilización de versos paralelos es prácticamente continua en la construcción de textos con estilo formal, tanto en la literatura como en la producción oral de los pueblos de lengua maya. La mayoría de los capítulos de los «Libros de Chilam Balam», así como el «Ritual de los Bacabes» en su totalidad, basan la estructura de sus textos en este recurso[9].

En los ejemplos sobre tapas de bóveda podemos constatar también el empleo de versos paralelos. El caso más claro es el encarnado en la expresión glífica que hace referencia al augurio de «agua y comida», el cual hemos visto registrado en varias tapas de bóveda y en los códices postclásicos:

k'aa wah
k'aa ha'
«de sobra comida,
de sobra agua».

La utilización de los vocablos *wah* y *ha'* (este último en su alomorfo poseído *yaal*) en versos paralelos es también enormemente productiva en pasajes proféticos de los libros de Chilam Balam. He aquí algunos ejemplos del Chilam Balam de Chumayel, en las versiones de Roys y de Médiz Bolio:

1) *ox u uah ox yaal*
«The ramon fruit is their bread, the ramon fruit is their drink»
(Roys 1967: 32, 103);
«el de tres panes, el de tres aguas» (Médiz Bolio, en de la Garza 1980: 244).
2) *cup u uah cup yaal*
«The jícama cimarrona is their bread, the jícama cimarrona is their drink»
(Roys 1967: 32, 103);
«Estrecho será su don de vida, y mísero su jugo» (Médiz Bolio, en de la Garza 1980: 244).
3) *Yokol yaal; yokol uaah*
«There is mourning for water; there is mourning for bread»
(Roys 1967: 47, 133);
«bajo sus lluvias, sobre su maíz» (Médiz Bolio, en de la Garza 1980: 263).

[9] Véase Hanks (1989: 92) para otras referencias y un breve resumen de los numerosos ámbitos en que se registra dicha utilización. Tan importante resulta esta figura que Arzápalo (1987: 11-16) ni siquiera la menciona en el estudio introductorio a su edición del «Ritual de los Bacabes», pasando directamente a discutir en profundidad figuras y recursos poéticos más concretos, empleados en esta obra.

4) *Tancochhom u uah; tancochhom yaal*
«For half <the katun> there will be bread; for half <the katun> there will be water» (Roys 1967: 58, 162);
«Ni poco ni mucho será su pan, mi poca ni mucha será su agua» (Médiz Bolio, en de la Garza 1980: 283).

Otro ejemplo claro de versos paralelos en los textos sobre tapas de bóveda clásicas aparece en la inscripción ya comentada sobre la Tapa de Bóveda 1 de Uxmal (Fig. 5), en donde el estilo de la totalidad del texto no calendárico se conforma a este modelo. En efecto, si eliminamos las referencias calendáricas, obtenemos:

...hal u win K'awil
...hal k'aa wah k'aa ha'
«[acción verbal] la imagen de *K'awil,* [acción verbal] de sobra comida, de sobra agua».

Podríamos considerar también la existencia de versos paralelos —o de una modalidad especial de este recurso— en el texto de la Tapa de Bóveda 3 de Dzibilnocac (Fig. 3b), en donde la repetición de la unidad elegida se realiza al final del segundo verso y no a su inicio:

[ox] wi'il u nikil wah ha'
... ... *ox wi'il u nik<il>*
«abundante alimento es su flor: comida (y) agua;
... ... abundante alimento es su flor».

Otra cuestión a la que es preciso referirnos en este estudio es la de qué clase concreta de augurios son los expresados en las tapas de bóveda. Los indicios disponibles permiten asegurar que estos vaticinios se asocian a una fecha de Rueda Calendárica en las Tapas de Bóveda 1 y 2 de Uxmal, y en la Tapa de Bóveda de la colección de Philadelphia. Ello nos lleva a comparar estos pronósticos con los almanaques adivinatorios de los códices postclásicos o con las relaciones de pronósticos diarios desarrolladas en los Chilam Balam de Tizimín, Maní y Kaua.

Sin embargo, aparte de las coincidencias individuales ya señaladas con los glifos de augurio en los códices, no hemos encontrado otras similitudes entre los contenidos de las tapas de bóveda y los pronósticos diarios de los Chilames. Por el contrario, hemos visto que el estilo de las predicciones se asemeja más a varios pasajes proféticos de los textos coloniales, en concreto a las profecías de katún del Chilam Balam de Chumayel.

No obstante, la evidencia epigráfica disponible conduce a considerar los augurios clásicos como vaticinios asociados a fechas diarias y no a otros períodos de tiempo más amplios. Hay algún caso en el que esto podría ser diferente, como en el registro inferior de la Tapa de Bóveda 2 de Sacnicté (Fig. 3a), en donde veía-

mos que los tres primeros bloques pueden traducirse como: «1 Ahau: de sobra comida, de sobra agua», lo cual induce a pensar que se trata del katún 1 Ahau para el que se establece el aserto. Por el momento, constituye un ejemplo aislado, en espera de confirmación.

Es posible también que puedan encontrarse otro tipo de vaticinios, como en la Tapa de Bóveda 1 de Chichén Itzá (Fig. 7a). Este podría constituir un ejemplo de pronóstico asociado a una posición del planeta Venus, al modo de los cálculos y augurios registrados en las páginas 46-50 del Códice de Dresde. Aquí, el registro superior se abre con lo que podría tratarse de una expresión verbal de tipo posicional, muy empleada en textos de almanaques adivinatorios de los códices y cuya lectura —si bien aún no hay completas garantías— podría hacer referencia a la raíz verbal defectiva *an* o *yan*, «estar, existir, tener». El segundo bloque lo constituye el nombre de una conocida deidad personificadora del planeta Venus: *Lahun Chaan,* presente en el Códice de Dresde (pg. 47, Fig. 7b) y en el Chilam Balam de Chumayel (Roys 1967: 101, nota 2), y que muy probablemente ha sido representada iconográficamente en esta tapa de bóveda. Sigue una fecha de Rueda Calendárica que nosotros hemos reconstruido como 6 Kan 9 Xul (García Campillo 1995: 57-58) y cuya posición de Cuenta Larga más adecuada es, en nuestra opinión, la de 10.7.5.2.6 (31 de marzo de 973 d.C.), dado que en la correlación 11.16.0.0.0 corresponde a la última aparición del planeta Venus como estrella de la tarde, justo antes de su desaparición en la conjunción inferior.

Los últimos tres glifos del registro superior son de difícil interpretación, aunque no puede descartarse que expresen algún tipo de augurio o consecuencia asociada a las circunstancias astronómicas referidas. En este sentido, merece la pena señalar la similitud del último bloque del registro inferior —prácticamente el único que puede identificarse con cierta seguridad— con el cuarto bloque de la sección de Venus de la página 47 del Códice de Dresde, la cual reproducimos en la Figura 7b. La lectura puede ser en ambos casos *tsu<l> ahaw*, «señor perro», y haría referencia a la identificación de la entidad que recibe los dardos de la deidad flechadora que personifica a Venus, representada por un perro en la escena inferior de la mencionada sección del Códice de Dresde.

INTERPRETACION E IMPLICACIONES DE LAS TAPAS DE BOVEDA: ¿TEXTOS PROFETICOS O PROPICIATORIOS?

Una vez establecidos —en la medida de lo posible— el género y el estilo de la literatura desarrollada en los textos pintados sobre las tapas de bóveda, conviene preguntarse acerca de la funcionalidad y objetivos de estas manifestaciones en el seno de la cultura clásica del norte de Yucatán.

En primer lugar hay que advertir que no todas las tapas de bóveda cuyos textos son aprovechables tienen que ver con la literatura profética o augural. En-





a b

FIG. 7.—a) Chichén Itzá, Tapa de Bóveda 1 (tomado de Mayer 1983: fig. 13); b) Códice de Dresde, pg. 47 (detalle; tomado de Villacorta y Villacorta 1977).

contramos textos —como en las Tapas de Bóveda 11 y 12 de Chichén Itzá— en los que hallamos ciertas combinaciones glíficas como *y itah*, que cabe traducir como «el compañero de, el aliado de». Ello nos lleva a pensar en que tales ejemplos reflejan una temática más cercana a la desarrollada en otras clases de inscripciones monumentales, de carácter histórico y político.

Dentro de esta problemática, un ejemplo difícil de evaluar es el de la Tapa de Bóveda 2 de Uxmal (Fig. 6). Si bien aquí el registro superior comienza por un claro augurio asociado a una fecha de Rueda Calendárica, en el registro inferior aparece parte de la frase nominal que identifica al más célebre de los gobernantes de Uxmal en el Clásico Terminal: *[Chan] Chak K'ak'nal Ahaw* (García Campillo 1995: 164-166).

En la Tapa de Bóveda 1 de Sacnicté (Fig. 8), aunque la iconografía es la acostumbrada, en el tercer bloque del registro inferior se puede leer claramente *u ts'ibal*, «su escritura», mientras que el bloque final reza *mak*, «tapa, cierre», término éste que muy probablemente está haciendo referencia al propio soporte. Aunque es imposible restituir el contenido íntegro del texto, estos indicios apuntan a considerarlo más como una fórmula estandarizada de dedicación de monumentos con inscripción que como una información de tipo profético.

A pesar de los ejemplos aducidos —y de muchos otros en los que el texto es ilegible o sus elementos permanecen indescifrados— parece bastante claro que la tapa de bóveda funciona como un soporte especializado —aunque no exclusivo— de los textos de pronosticación durante el Clásico Tardío y Terminal del norte de Yucatán.

La no exclusividad podemos establecerla gracias a dos ejemplos de expresiones de augurio que aparecen en inscripciones monumentales esculpidas procedentes de la misma región y del mismo período. El primero se encuentra en la inscripción esculpida sobre el dintel y las jambas de un vano interior de una estructura tipo palacio en Sisilá, en la región del Puuc (Fig. 9) [10]. El texto se inicia



FIG. 8.—Sacnicté, Tapa de Bóveda 1 (tomado de Thompson 1973: fig. 1).

[10] Las reproducciones disponibles de esta inscripción no resultan muy precisas. Sin embargo, Edmundo López de la Rosa nos ha proporcionado gentilmente fotografías y bocetos que permiten realizar un análisis parcial de algunas de las partes del texto con suficientes garantías.

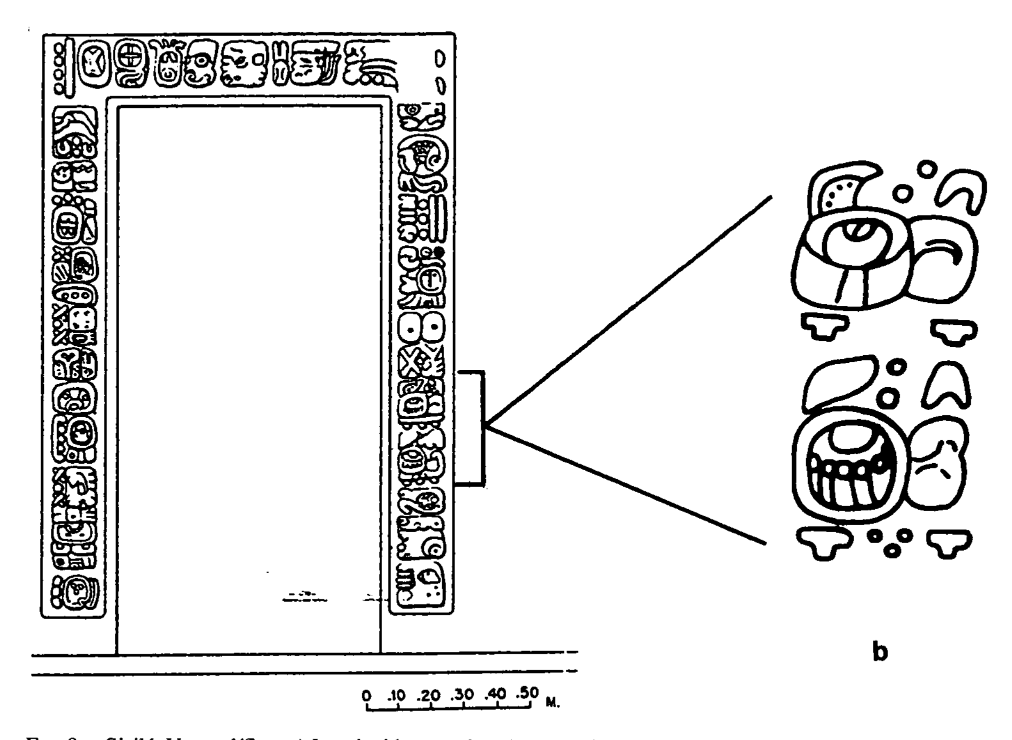


FIG. 9.—Sisilá, Vano glífico: a) Inscripción completa (tomado de Pollock 1980: fig. 813); b) 6° y 7° bloques de la jamba derecha (dibujo del autor según fotografías y bocetos proporcionados por Edmundo López de la Rosa).

en el primer bloque del dintel y continúa por la jamba derecha, con una larga referencia calendárica que proporciona la fecha 9 Etznab 10 Yaxkin, 9 Tun del katún 13 Ahau (= 9.16.8.3.18, 10-JUN-759 d.C.). Tras la fecha aparece un bloque glífico imposible de descifrar y dos expresiones (Fig. 9b) cuya transliteración es **k'a-WAH-hi-la / k'a-HA-hi-la**, *k'aa wahil k'aa haahil*, el conocido verso paralelo «de sobra comida, de sobra agua». Por desgracia, el resto del texto de la jamba derecha, así como gran parte del de la jamba izquierda, no pueden interpretarse adecuadamente debido a los problemas de reproducción y lectura, si bien no es descartable que la inscripción entera se inscriba dentro del género profético.

El segundo ejemplo aparece sobre un soporte no arquitectónico, una característica por el momento única dentro de la dinámica de los textos que estamos discutiendo. En la cara izquierda de la Estela 6 de Muluchtzekel, también en la región Puuc, los dos únicos bloques que han sobrevivido (Fig. 10) expresan igualmente este mismo augurio: *k'aa wah k'aa ha'*. Aquí contamos todavía con menos indi-

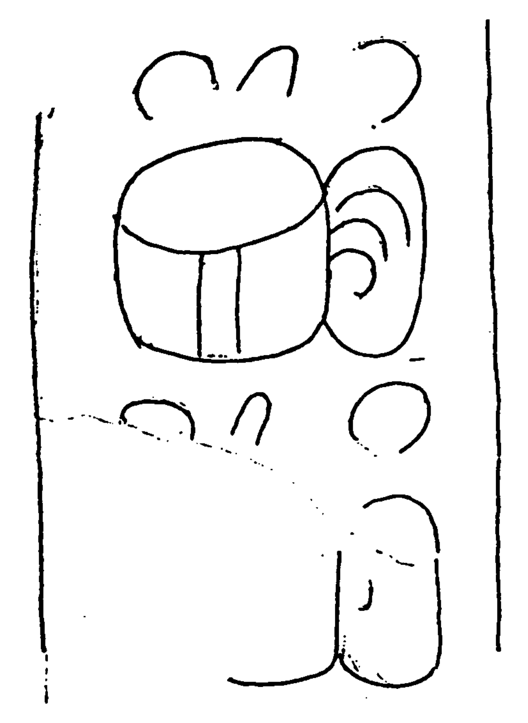


FIG. 10.—Muluchtzekel, Estela 6, Lado izquierdo (tomado de un boceto no publicado de E. von Euw, cortesía de K. Mayer).

cios para conocer el contexto en el que se inscribe el pronóstico y su asociación calendárica, ya que los pocos glifos supervivientes en las otras dos caras esculpidas del monumento —el cual no presenta iconografía— resultan ilegibles.

Es interesante advertir la identidad escrituraria entre las tapas de bóveda y el vano interior del edificio de Sisilá; en ambos casos, se eligen soportes cuya situación no permite una contemplación pública de la inscripción; por ello, hay que considerar que en la funcionalidad de esta clase de textos debían estar ausentes la propaganda y la exhibición políticas, aunque, naturalmente, el ejemplo de Muluchtzekel, si bien por el momento resulta único, matiza enormemente esta consideración.

En cualquier caso, la preferencia por la tapa de bóveda para registrar textos de tipo augural es estadísticamente abrumadora y, por ello, nuestros intentos de comprensión de la funcionalidad y los objetivos de esta clase de manifestaciones escritas deben necesariamente centrarse en la dinámica de producción de las tapas de bóveda decoradas.

Desgraciadamente, tal dinámica plantea numerosos interrogantes. Desde nuestra propia lógica cultural, es cierto que si se desea expresar un vaticinio asociado a una determinada fecha o período (con una validez forzosamente perecedera), nada mejor que emplear un procedimiento relativamente rápido y poco costoso, como es la pintura, en comparación con las inscripciones esculpidas. Sin embargo, las tapas de bóveda resultan un soporte poco accesible y dificultoso a la hora de su preparación y decoración, por no hablar de su posterior consulta y renovación. En este sentido, sería quizá más adecuado plasmar este tipo de textos sobre los paramentos inferiores de las habitaciones, en vez de hacerlo sobre la superficie más difícil de alcanzar desde el suelo [11].

Por otro lado, hemos visto que los augurios se asocian a una posición de Rueda Calendárica, de manera que —aparentemente— su validez como registro escrito es sumamente fugaz.

En efecto, la operación de decorar la tapa de bóveda de una estancia con un asunto de pronosticación tendría más sentido si el vaticinio se refiriera a períodos de tiempo más largos, es decir, años de 360 ó 365 días, o bien katunes; de esta manera, se justificaría mejor la presencia y consulta de dicho texto durante cierto espacio de tiempo, hasta que hubiera de ser renovado por otro. De hecho, Mayer (1994) ha registrado la presencia de dos capas sucesivas de estuco decoradas sobre dos tapas de bóveda en los cuartos 23 y 24 del Palacio de Santa Rosa Xtampak, lo que abonaría en principio la idea de que estos textos habían de renovarse en razón de los asuntos expresados y de su presumible finalidad.

Aunque sólo documentada en Santa Rosa Xtampak, esta práctica de la redecoración sucesiva de las tapas de bóveda debió darse en más ocasiones, si bien nosotros no disponemos de datos acerca de otros ejemplos del período Clásico. Hay, sin embargo, indicios de que este tipo de procedimientos se siguió aplicando durante el Postclásico en el norte de Yucatán. El caso más conocido es probablemente el de la cámara central de la Estructura 1-SUB de Dzibilchaltún, donde se pintaron hasta cinco medallones glíficos sucesivos sobre otras tantas capas de estuco en la cara frontal de un pequeño altar construido intrusivamente durante el Postclásico Tardío (Andrews IV y Andrews V 1980: 115-118). Tan sólo se pudieron documentar los medallones de los niveles 3 y 4 (Fig. 11). El contenido calendárico de sus textos admite interpretaciones alternativas (cf. Eric Thompson, en Andrews IV y Andrews V 1980: 116-117; García y Lacadena 1992) y, por otra parte, no puede descartarse o a asegurarse la presencia de expresiones augurales en los pocos segmentos no calendáricos.

[11] Curiosamente, los ejemplos clásicos que se conocen en el Puuc de pintura mural sobre los paramentos inferiores —más accesibles— de las habitaciones, presentan por lo general una temática por completo alejada de los asuntos de pronosticación, y hacen énfasis en escenas narrativas de guerra y presentación de tributos o regalos (Mulchic, Chacmultún, Dzulá). Quizá el único texto conocido de tipo augural pintado sobre un muro vertical durante el período Clásico sea el mural de Almuchil (Pollock 1980: 413, fig. 689), en el que la expresión *ox wi'il* se asocia a una posible notación calendárica, de difícil interpretación.

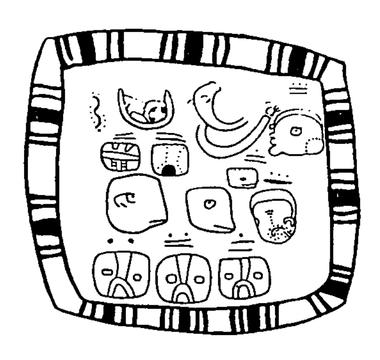
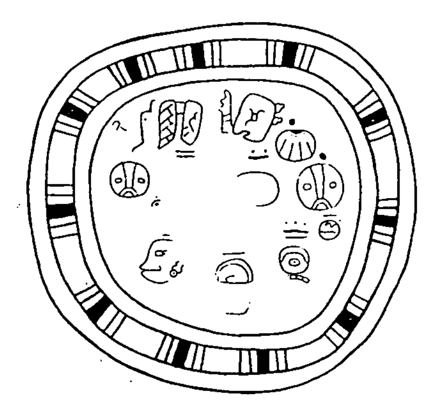



FIG. 11.—Dzibilchaltún, Medallones glíficos pintados en el interior de la Estructura 1-SUB, Postclásico Tardío (tomados de Andrews IV y Andrews V 1980: figs. 130, 131).

Un segundo ejemplo de redecoración de superficies arquitectónicas con textos pintados durante el Postclásico, procede de la Estructura C-I de Playa del Carmen, en la costa de Quintana Roo (Mayer 1978). Aquí se decoró la superficie frontal del dintel de la habitación interior con dos capas de estuco sucesivas. En la capa más antigua figura un texto calendárico (Fig. 12), también sumamente ambiguo, el cual ha sido interpretado tentativamente por Helga-Maria Hartig (en Mayer 1985: 173) como «1 Ahau 8 Zac, final del 13 Tun del katún 3 Ahau = 11.7.14.0.0, 24-MAR-1376 d.C.». La capa más reciente, que tapó a la anterior, se desprendió en algún momento después de 1973, aunque previamente pudieron documentarse los restos de al menos una expresión glífica, concretamente el signo T516c (Mayer 1978). Debido a que dicho signo conforma la parte principal de la expresión de augurio *ox wi'il*, «abundante alimento», podemos suponer que —muy probablemente— el texto más moderno de Playa del Carmen hacía referencia a temas de pronosticación.

Al considerar estos dos últimos casos es inevitable traer a colación la que podemos considerar la única evidencia etnohistórica que confirma esta clase de prácticas durante el Postclásico Tardío: la fiesta que Diego de Landa recogió con la denominación de *ocna*, una cita ya proverbial:

> «En cualquiera de los meses de *Chen* y *Yax*, y en el día que señalaba el sacerdote, hacían una fiesta que llamaban *Ocná*, que quiere decir *renovación del templo*; esta fiesta la hacían en honra de los *chaces* que tenían por dioses de los maizales, y en ella miraban los pronósticos de los *bacabes*, como más largo queda dicho y conforme al orden puesto en su lugar. Dicha fiesta la hacían cada año y además de esto renovaban los ídolos de barro y sus braseros, que era costumbre tener cada ídolo un braserito en que le quemasen su incienso, y si era menester, hacían de nuevo la casa o la renovaban y ponían en la pared la memoria de estas cosas con sus caracteres» (Landa 1982: 73).

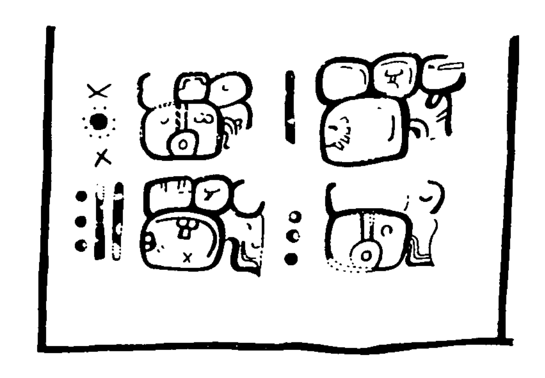


FIG. 12.

Aunque la fiesta que describe Landa parece tener unos objetivos y plazos muy concretos, es precisamente la actividad que describe en último término —renovación de la casa y decoración de las paredes con escritura— la que cabe vincular con la producción periódica de registros escritos pintados sobre soportes arquitectónicos. El dato proporcionado por el obispo abre la posibilidad muy sólida de que esta clase de actividad escrituraria se verificase en otros rituales y celebraciones, entre los que podrían contarse aquellos que tenían como resultado la decoración de las tapas de bóveda clásicas y los dos casos de pinturas glíficas postclásicas que hemos señalado [12].

En cualquier caso, en los textos del Clásico Tardío y Terminal, persiste la dificultad de valorar el hecho de que los augurios sean válidos únicamente para un sólo día, una circunstancia que llama aún más la atención en el caso del vano glífico de Sisilá, donde —a primera vista— parece que se esculpió una inscripción que ocupa las jambas y el dintel de una puerta sólo para indicar que en cierto día no faltaría el pan y el agua.

Por otro lado, sorprende el marcado énfasis en los augurios que hacen referencia a la subsistencia («abundante alimento», «comida de sobra», «agua de sobra»), al margen de que se hayan expresado pronósticos de otra clase que aún no han sido detectados o que todavía somos incapaces de interpretar adecuadamente. En este sentido, llama también la atención la omnipresente figura del Dios K, *K'a-*

[12] Hay que señalar que en el caso concreto del registro más antiguo de Playa del Carmen, el estado de conservación del texto y la ambigüedad de la notación calendárica, dejan abierta la posibilidad —al margen de la datación sugerida por Helga-Maria Hartig- de que nos encontremos con una fecha de Rueda Calendárica cuya notación del Haab caiga en cualquiera de los cuatro meses de «color»: Chen, Yax, Zac o Ceh. Recordemos que la fiesta *ocna* se celebraba «en cualquiera de los meses de *Chen* y *Yax*, y en el día en que señalaba el sacerdote», por lo que podemos estar ante una inscripción conmemorativa de este preciso evento ritual.

wil, asociado las más de las veces a lo que pudieran ser representaciones naturalistas o simbólicas de alimentos y productos agrícolas (*vid.* Fig. 2 y cf. también la Tapa de Bóveda 2 de Chichén Itzá, donde el dios *K'awil* aparece —según Taube [1994: 226-227 y su Figura 10]— junto a frutos y semillas de cacao).

La estrecha asociación entre el dios *K'awil* y la fertilidad y la agricultura ha sido convenientemente señalada por Taube en su análisis sobre esta deidad (1992: 69-79), una característica que ya apuntara Paul Schellhas a comienzos de siglo (citado por Taube 1992: 78). Aunque este mismo dios parece presentar también fuertes vínculos con los conceptos de linaje, poder político y sangramiento ritual (Taube *ibid.*), está suficientemente claro que en lo que respecta al fenómeno de las tapas de bóveda del norte de Yucatán, el papel de esta entidad sobrenatural es entendido con referencia a su patronazgo agrícola más que por sus asociaciones de tipo político y dinástico [13]. Hay que recordar, no obstante, que en la iconografía monumental del Clásico Tardío y Terminal de las Tierras Bajas del Norte no faltan imágenes del dios *K'awil* como insignias y atributos de los gobernantes o dignatarios representados.

Por todo lo dicho hasta aquí, debemos concluir con la consideración de una interpretación alternativa acerca de la finalidad de los textos sobre tapas de bóveda —y de su iconografía asociada— que presentan expresiones de augurio o pronóstico durante el Clásico Tardío y Terminal del norte de Yucatán.

En nuestra opinión, cabría contemplar este tipo de inscripciones como una suerte de registros de rituales o fiestas periódicas de diversa índole, al modo de la dinámica que describe Diego de Landa para la fiesta de *Ocna*. En dichos registros se expresarían las fechas en las que tuvo lugar el evento y los pronósticos o, más bien, los resultados positivos que se espera sean propiciados mediante la acción ritual y que deben acaecer en un próximo período de tiempo; la plasmación por escrito sobre las superficies arquitectónicas de esta acción ritual y de sus buenas previsiones constituye el episodio final del proceso.

De esta manera, podemos soslayar la aparente contradicción de una inscripción monumental que recoge un vaticinio que rige únicamente para un día concreto y que al día siguiente resulta ya inoperante.Igualmente —y aunque los datos de que disponemos representan un porcentaje muy reducido de los textos sobre tapas de bóveda— se explicaría así la ausencia de augurios negativos.

---

[13] Thompson (1984: 350) ya intentó analizar el segmento *k'awil* —que él tomaba del teónimo yucateco *Itzam Na Kauil* y no del nombre del Dios K en las inscripciones— como los morfemas *k'aa* + *wi'il*, literalmente «de sobra alimento». No parece que sea éste el origen etimológico del término, ya que existen cognados en otros idiomas mayas que tienden a interpretar el vocablo como «estatua o representación de dios» o incluso «dios» por antonomasia (cf. Barrera Vásquez 1980: 272, *sub voce* ITSAMNAK'ABUL, quien cita el término cakchiquel *q'abuil*; cf. también la voz quiché *c'abawil*, traducida en el Título de Totonicapán siempre como «ídolo» [Carmack y Mondloch 1983]). No obstante, la idea de Eric Thompson puede ser muy válida si aceptamos una etimología popular que, operada en el ámbito lingüístico yucateco, haya dotado de un nombre parlante a la deidad tenida como patrón de la producción agrícola.

Por otra parte, la casuística de los textos de tapas de bóveda que presenta referencias que no pueden considerarse estrictamente augurales, como los nombres de gobernantes (*vid. supra*, ejemplos de Uxmal y Chichén Itzá), cobraría también cierto sentido si imaginamos —fácilmente— que el poder político se veía directamente implicado en esta clase de episodios.

Igualmente, la abundancia de las expresiones referidas al sustento («agua y comida de sobra; abundante alimento»), así como la casi constante presencia iconográfica del dios *K'awil* —la deidad asociada a la producción agrícola— estarían indicando que la mayor parte de estas fiestas y rituales periódicos tenían como finalidad intentar asegurar la estabilidad de la base económica.

Las distintas celebraciones descritas por Landa (1982: 73-102), las cuales tenían lugar en fechas fijas a lo largo de todo el año solar de 365 días, pueden servir de modelo ilustrativo de los procesos que proponemos, a falta de mejores y más precisos datos procedentes de la propia evidencia epigráfica.

Además de la fiesta *Ocna*, Landa describe con detalle otros diez rituales que acontecían respectivamente en los meses de Pop, Zip, Tzec, Xul, Mol (dos celebraciones), Zac, Mac, Muan y Pax. Hay una serie de elementos comunes a casi todos ellos, como son el consumo generoso de comida y bebida, quema de incienso, ayunos y abstinencias previas, bailes y ofrendas, además de sacrificios ocasionales de animales y punzamientos y sangrías.

Sin embargo, los puntos de mayor interés son los referidos a los objetivos de propiciación agrícola de algunas de estas celebraciones:

> «En un día de este mes de *Zac* que el sacerdote señalaba, hacían los cazadores otra fiesta como la del mes de *Zip*, la cual servía para aplacar en los dioses la ira que tenían contra ellos y sus sementeras» (Landa 1982: 74).

> «En cualquier día de este mes de *Mac* hacía la gente anciana y los más viejos, una fiesta a los *chaces*, dioses de los panes, y a *Izamná* (...) Hacían esto para alcanzar con ello y la siguiente fiesta, buen año de agua para sus panes» (*ibid.*: 78).

> «[Tras la fiesta del mes de Pax] ...se juntaban todos los señores y sacerdotes de los pueblos que se habían embriagado y quedado allí, en casa del señor, quien les repartía mucha cantidad de su incienso que tenía aparejado y bendito por aquellos benditos sacerdotes; y junto con ello les hacía una plática y con mucha eficacia les encomendaba las fiestas que, en sus pueblos, ellos habían de hacer a sus dioses para que el año fuese próspero de mantenimientos» (*ibid.*: 84).

Otro punto importante lo constituye la lectura pública de los vaticinios anuales que se avecinaban a partir de una determinada fecha:

> «[Al final de la fiesta de 7 Zip, llamada *Pocam*] ...abría el más docto de los sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel año y los declaraba a los presentes, y predicábales un poco encomendándoles los remedios» (*ibid.*: 92).

Es, pues, posible que fueran este tipo de actividades las que se registraban durante el período Clásico en la categoría de inscripciones que hemos venido discutiendo. Es preciso señalar, además, que en los ejemplos que presentan notación calendárica, ésta suele especificar el año (*tun*) y el katún; la precisión anual es importante si se trata de rituales recurrentes cada 365 días —como los que ilustra Diego de Landa— a la hora de registrarlos periódicamente sobre los soportes arquitectónicos.

Una última cuestión que merece la pena indicar someramente es el hecho de que existen concentraciones inusuales de tapas de bóveda decoradas en ciertos edificios, como el Cuadrángulo de las Monjas en Uxmal (ocho ejemplos), el Palacio de Santa Rosa Xtampak (al menos once ejemplos), o el complejo de Las Monjas-La Iglesia en Chichén Itzá (veinte ejemplos). Esto quizá apuntaría a considerar una funcionalidad —o al menos una importancia— ritual o de práctica cultual más que residencial para estas construcciones e, indirectamente, para todos aquellos edificios en donde se registren este tipo de inscripciones, frente a otras estructuras de tipo palacio contemporáneas con ausencia de este tipo de decoración.

Aunque no podemos abordar más en extenso este último aspecto, la sistematización de las variadas características morfológicas de las edificaciones en las que aparecen tapas de bóveda decoradas, podría proporcionar nuevos elementos de juicio acerca de la estructuración de los espacios y las actividades en los centros clásicos de las regiones del Puuc y los Chenes, así como en Chichén Itzá.

BIBLIOGRAFIA

ANDREWS IV, E. WILLYS y E. WILLYS ANDREWS V (1980). *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico.* Middle American Research Institute, Pub. 48. Tulane University. Nueva Orleans.

ARZÁPALO MARÍN, Ramón (Ed.) (1987). *El Ritual de los Bacabes. Edición facsimilar con transcripción rítmica, traducción, notas, índice, glosario y cómputos estadísticos.* Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, n.° 5. Centro de Estudios Mayas. I.I.F. U.N.A.M. México D.F.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo (Ed.) (1980). *Diccionario Maya Cordemex: Maya-Español y Español-Maya.* Ediciones Cordemex. Mérida.

BOOT, Erik (1997). Win: A Reflection on the «Mirror» Sign. *Notes on Maya Hieroglyphic Writing*, n.° 16.

CARMACK, Robert M., y James L. MONDLOCH (1983). *El Título de Totonicapán.* Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, n.° 3. Centro de Estudios Mayas. I.I.F. U.N.A.M. México D.F.

CARRASCO VARGAS, Ramón (1987). Nuevas tapas de bóveda decoradas, en la Región Central de Yucatán. *Mexicon*, IX (1): 16-20.

EDMONSON, Munro S. y Victoria R. BRICKER (1985). Yucatecan Mayan Literature. En *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Vol. 3, Ed. M.S. Edmonson, pp. 44-63. University of Texas Press. Austin.

GARCÍA CAMPILLO, José M. (1995). *Antroponimia y toponimia en las inscripciones mayas clásicas de Yucatán*. Tesis doctoral no publicada. Departamento de Historia de América II (Antropología de América). Universidad Complutense de Madrid.
GARCÍA CAMPILLO, José M., y Alfonso Lacadena (1992). Sobre dos textos glíficos del Postclásico de Dzibilchaltún. *Mayab, Publicación especial*, n.º 8: 46-53.
GARZA, Mercedes de la (Comp.) (1980). *Literatura maya*. Biblioteca Ayacucho. Ed. Galaxis S.A. Barcelona.
GRAHAM, Ian, y Eric VON EUW (1992). *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 4, Part 3: Uxmal, Xcalumkin*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology. Harvard University. Harvard University Press. Cambridge.
GRUBE, Nikolai (1994). Hieroglyphic Sources for the History of Northwest Yucatán. En *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*. Ed. Hanns J. Prem, pp. 316-358. Acta Mesoamericana, Vol. 7. Verlag von Flemming. Möckmülh.
—— (s.f.). Is the T533 «Ahau»-face a Logograph for *nik*, «Flower»?. Manuscrito.
HANKS, William F. (1989). Elements of Maya Style. En *Word and Image in Maya Culture. Explorations in Language, Writing, and Representation*. Eds. William F. Hanks y Don S. Rice, pp. 92-111. University of Utah Press. Salt Lake City.
LACADENA, Alfonso (1994). Propuesta para la lectura del signo T158. *Mayab* 9: 62-65.
—— (1996). Bilingüismo en el Códice de Madrid. Ponencia presentada al VI Encuentro de Investigadores del Area Maya, Campeche, México, 11 al 15 de Noviembre de 1996. Manuscrito proporcionado por el autor.
LANDA, Diego de (1982). *Relación de las cosas de Yucatán*. Ed. Porrúa, S. A. México D.F.
LOVE, Bruce (1994). *The Paris Codex. Handbook for a Maya Priest*. University of Texas Press. Austin.
MACLEOD, Barbara (1991a). The Elusive T128. *North Austin Hieroglyphic Hunches* n.º 4.
—— (1991b). T128: A Reprise. *North Austin Hieroglyphic Hunches* n.º 10.
—— (1995). T128: The Next Generation (and hopefully, a resolution). *North Austin Hieroglyphic Hunches* n.º 11.
MAYER, Karl H. (1978). Ein inschriftenfund in Playa del Carmen, Mexiko. *Ethnologia Americana* n.º 87, Heft 3: 859-861.
—— (1983). Gewölbedecksteine mit dekor der Maya-Kultur. *Archiv für Völkerkunde* 37: 1-62.
—— (1985). Maya-Wandmalereien an der mexikanischen Ostküste. *Das Altertum Band* 31, Heft 3: 164-176.
—— (1987). Two Maya painted stones from Campeche. *Mexicon* IX (5): 99-100.
—— (1994). Mural Paintings at Santa Rosa Xtampak, Campeche, Mexico. Manuscrito proporcionado por su autor.
POLLOCK, Harry E. D. (1980). *The Puuc: an Architectural Survey of the Hill Country of Yucatan and Northern Campeche, Mexico*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 19. Harvard University. Cambridge.
RIESE, Berthold (1993). Chuncanob, Gewölbedeckstein 1. Manuscrito.
ROYS, Ralph L. (Ed.) (1967). *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press. Norman.
STUART, David S. (1987). Ten Phonetic Syllables. *Research Reports on Ancient Maya Writing* n.º 14. Center for Maya Research. Washington D.C.
—— (1996). Kings of Stone: A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation. *RES* 29/30: 148-171.

TAUBE, Karl A. (1992). *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology n.º 32. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington D.C.
—— (1994). The Iconography of Toltec Period Chichen Itza. En *Hidden Among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula*. Ed. Hanns J. Prem, pp. 212-246. Acta Mesoamericana, Vol. 7. Verlag von Flemming. Möckmülh.
THOMPSON, John E. S. (1973). The Painted Capstone at Sacnicte, Yucatan, and Two Others at Uxmal. *Indiana* 1: 59-63.
—— (1984). *Historia y religión de los mayas*. Colección América Nuestra, n.º 7. Siglo XXI Editores, S.A. México D.F.
VILLACORTA, J. Antonio, y Carlos A. VILLACORTA (1977). *Códices mayas*. Tipografía Nacional. Guatemala.
WALD, Robert (1994). The Languages of the Dresden Codex: Legacy of Classic Maya. Manuscrito.